ANNALES DU MUSÉE GUIMET

REVUE
DE
L'HISTOIRE DES RELIGIONS

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE

MM. RENÉ DUSSAUD ET PAUL ALPHANDÉRY

AVEC LE CONCOURS DE

ET. COMBE

—

BULLETIN
DE
LA RELIGION ASSYRO-BABYLONIENNE
(1908)

PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE (VIe)

—

1909

BULLETIN

DE LA RELIGION ASSYRO-BABYLONIENNE

1908

Allotte de la Fuye. — *Documents présargoniques.* — 1er fascicule. 1re partie. 4 pages in-folio et 25 planches. Paris, E. Leroux. — La première partie de cet ouvrage comprend des monuments et des textes de la collection particulière de l'auteur; l'introduction et la traduction paraîtront plus tard.

Je note, au point de vue de l'histoire religieuse : une statue votive aux mains entrelacées en signe d'adoration; — des cylindres et des bulles à impressions; les motifs représentés sont ordinairement expliqués[1] par la lutte du héros babylonien Gilgamès avec les monstres. Je me permets de faire remarquer que cette interprétation est discutable; en effet, tout ou presque tout le domaine de l'iconographie religieuse est à étudier, en particulier les motifs représentés sur les cylindres et les sceaux, et les impressions sur les tablettes. S'il est permis de supposer que l'on a quelquefois représenté la lutte de Gilgamès avec les monstres, la démonstration de ces quelques figures est à faire. Dans ce champ spécial de l'archéologie, on se contente trop facilement des interprétations souvent fantaisistes de Ménant et de Lenormant. Sans méconnaître ce que ces auteurs ont fait pour l'assyriologie, il serait temps d'étudier les monuments de la glyptique babylonienne sans parti-pris « mythologique ». La dispersion même des monuments rend un premier classement difficile, mais non pas impossible. Celui qui commencerait par classer les sceaux, cylindres et impressions sur tablettes déjà publiés ferait un travail extrêmement utile.

Les textes de la collection Allotte de la Fuye mentionnent des sacrifices et des offrandes à l'occasion des fêtes de Nina, de Baou et de la

1) Voir par exemple : Allotte de la Fuye, *Les sceaux de Lougalanda et de sa femme Barnamtarra*, dans *Rev. d'Assyr.*, VI, 4 et de Genouillac, *RHR*, 1909, I, p. 267.

néoménie. Les offrandes et les victimes sont présentées au dieu, à des stèles, à des héros divinisés ou même à des statues de rois. Le cérémonial est intéressant à étudier.

Je me borne à esquisser le contenu de cette très importante publication; lorsqu'elle sera achevée, je reprendrai ces textes qui posent plusieurs problèmes fort discutés, tel celui du culte des rois, des offrandes aux stèles et aux statues royales[1].

A. Billerbeck und Fr. Delitzsch. — *Die Palasttore Salmanazzars II von Balawat.* Erklärung ihrer Bilder und Inschriften, nebst Salmanazzars Stierkoloss-und Throninschrift. — *Beitr. zur Assyr.*, VI, 1. 155 pages in-8° et 4 planches. Leipzig, Hinrichs. — Les portes de bronze de Balawat étaient connues par les publications de Pinches-Birch et de de Clercq. Les inscriptions de Salmanazzar avaient aussi été publiées[2]. Mais il est agréable d'avoir en un volume de format facile à manier la reproduction de ces documents archéologiques intéressants.

Les scènes religieuses ne sont pas nombreuses; elles consistent en cérémonies de consécration des stèles royales[3] élevées au bord du lac de Van, dans les monts Lallar et à la source du Tigre. Devant la stèle, on voit deux étendards fixés sur des trépieds, une sorte d'autel ou de table à trois pieds, peut-être un candélabre, une table à trois pieds encore sur laquelle est posé un objet rond, qui doit probablement servir au cérémonial du sacrifice. Puis, venant vers la stèle, le roi et sa suite, prêtres, musiciens et aides du sacrificateur (?) conduisant deux bœufs et quatre béliers.

Telle est la scène la plus complète. Il est impossible d'identifier le mobilier de cette cérémonie avec les objets du culte mentionnés dans les textes; on doit se borner à les cataloguer.

A. Boissier : « *Hathor et Ninharsag* », *Oriental. Litteraturzeitung*, XI, col. 234-236 et 551. — L'auteur signale les analogies frappantes existant entre les deux divinités égyptienne et babylonienne. Elles sont toutes deux considérées comme « déesse de la montagne » et « vache

1) Voir plus loin à propos d'un article d'Ungnad.

2) On n'a pas pris la peine de citer le travail de V. Scheil et A. Amiaud, *Les inscriptions de Salmanazzar II*, roi d'Assyrie (860-824 av. J.-C.), Paris, 1890.

3) Sur ces cérémonies de consécration, voir plus loin à propos d'un article d'Ungnad.

sainte, mère nourricière des rois »[1]. Les représentations figurées de ces deux déesses confirment le rapprochement fondé sur les textes épigraphiques.

Et. Combe. — *Histoire du culte de Sin en Babylonie et en Assyrie.* — Un vol. in-8° de XIX-159 pages. Paris, Geuthner. — J'ai essayé d'écrire l'histoire du culte du dieu de la lune en réunissant tous les renseignements fournis par les textes publiés. J'aurai à faire des rectifications aux théories exposées ou aux hypothèses émises, et à compléter certains chapitres de ce travail. Je renvoie pour l'instant le lecteur aux comptes-rendus parus dans la *Revue de l'Hist. des Relig.*, 1908, II, pp. 398-399 (Dussaud) et dans le *Journal Asiatique*, 1909, I, pp. 289-292 (Legrain).

S. Daiches : « *Zu II. Kön. IV, 34. Elishas Handlung durch babylonische Beschwörungstextstellen erklärt* », *Oriental. Litt. Zeitung*, XI, col. 492-493. — Le prophète Élisée put rappeler à la vie le fils de la Sunamite; cette guérison est rapportée dans le Livre des Rois, comme il suit : « Puis il (le prophète) monta et se coucha sur l'enfant; il mit sa bouche sur sa bouche, et ses yeux sur ses yeux, et ses mains sur ses mains... ». Cet exorcisme rappelle les nombreux passages des incantations babyloniennes, où il est dit que le démon ne doit pas « poser sa tête sur la tête du malade, sa main sur sa main, son pied sur son pied », et que le dieu Ea, patron des exorcistes, « a mis sa bouche pure sur ma (c'est le prêtre qui parle) bouche pure ».

Rite transmetteur par contact, tel est l'acte magique du démon ou du prêtre, comme celui du prophète. De même que le dieu s'incarne dans l'homme, ainsi le démon dans le malade, et le prêtre exorciste dans le possédé pour lui insuffler la vie.

S. Daiches : « *Die Bezeichnung Nippur's im Talmud* », *Or. Litt. Ztg.*, XI, col. 539-542. — On lit dans le Talmud, traité Joma, 10 *a* : « Kalneh, c'est Nufar *Ninpi* », ce que l'auteur explique : « K., c'est Nippur de *Ninib* ». Cette glose talmudique est un témoignage de la survivance du nom divin Ninib et du culte de ce dieu babylonien à Nippour. Mais comme on sait que le patron primitif de cette ville était le dieu Ellil, il faut supposer que le dieu Ninib a pris dans la suite la place de ce dieu local. Or, on peut lire dans les textes que Nippour est appelée « la ville bien-aimée de Ninip, sa ville » et que Goula, parèdre de Ninib est « la reine de Nippour »; enfin les contrats trouvés sur

1) Pour Ninḫarsag, voir surtout les *Inscriptions de Sumer et d'Akkad* de M. Thureau-Dangin.

l'emplacement de cette vieille cité par l'expédition américaine signalent une multitude de noms propres théophores, composés avec ce vocable divin. Les textes babyloniens confirment donc l'hypothèse fondée sur la glose du Talmud, et nous pouvons ainsi compléter l'histoire du culte du dieu Ninip.

Du même coup, Daiches ne peut admettre l'hypothèse formulée par Clay (voir Bull. de 1907 : *RHR*, 1908, II, pp. 376-377) sur le nom « amorrite » de Ninip.

La question, purement philologique, qui se pose ne me paraît pas définitivement tranchée.

S. Daiches : « *Kommt das Tetragrammaton* יהוה *in den Keilinschriften*? », *Zeitschr. f. Assyr.*, XXII, pp.125-136. — L'auteur étudie tous les noms propres théophores assyriens et babyloniens où l'on avait cru trouver le nom de Jahvé et donne une réponse négative à la question posée. Oppert (*Zeitschr. f. Assyr.*, XVII, 1903, pp. 291-304) l'avait déjà démontré, contre Delitzsch, mais il n'était pas inutile que cette démonstration fût faite à nouveau [1].

K. Frank. — *Babylonische Beschwörungsreliefs. Ein Beitrag zur Erklärung der sog. Hades-reliefs.* — Un vol. in-8° de IV-94 pages, 5 gravures et 4 planches. — Leipz. Semit. Studien, III, 3. — Leipzig, Hinrichs. — En 1879, M. Clermont-Ganneau retrouvait sur une plaque de bronze une scène de l'enfer assyrien : sous un lion aux ailes et aux serres d'aigle, — que l'on identifia ensuite avec le dieu chthonien Nergal —, courent quatre registres, représentant le ciel, l'atmosphère, la terre et l'enfer. Dans le premier sont les symboles des grands dieux : la couronne d'Anou; la tête de bélier sur une perche, Ea; la foudre d'Adad; la lance de Mardouk; le double sceptre de Nabou; l'étoile à sept rais d'Ichtar; le disque solaire, le croissant lunaire et les sept petits ronds qui sont les Igigi, la divinité septennaire. Le deuxième registre, l'atmosphère, est occupé par sept génies au corps humain, à tête d'animal, panthère, lion, chien, bélier, chèvre (?), oiseau de proie, serpent; ils regardent vers la droite, la main gauche abaissée, la droite levée comme pour frapper. Le troisième registre représente un homme couché sur un lit, les mains levées, entre deux génies pisciformes, tenant dans leur droite une sorte de verge ou de branche avec des fruits, dans la gauche une espèce de récipient; à gauche une lampe sur un autel à trois pieds; à droite deux génies à tête d'animal, se faisant face et un

1) Voir en effet plus loin à propos d'un travail de Rogers.

homme regardant à droite. L'enfer, enfin, est représenté par une déesse à tête de lionne, brandissant de chaque main un serpent; deux lionceaux se suspendent à ses mamelles; elle pose le genou droit sur le dos d'un âne et le pied gauche sur la tête ; l'âne est porté par un bateau voguant sur un fleuve où nagent des poissons. Derrière, un génie ailé, aux serres d'aigle; devant, des roseaux sur le bord du fleuve, surmontés par différents objets, bouteilles (?), vases (?), difficiles à déterminer. Une deuxième plaque semblable fut publiée par le P. Scheil; elle devait représenter une scène funéraire babylonienne. Tous les savants adoptèrent le point de vue fort intéressant de M. Clermont-Ganneau, en reconnaissant toutefois que ces plaquettes étaient des amulettes destinées à conjurer les maléfices. Grâce aux nombreux textes publiés depuis lors, M. Frank peut prouver qu'il ne s'agit pas d'enfer assyrien, mais bien d'une scène d'exorcisme. Les motifs représentés sont l'illustration vivante des incantations babyloniennes connues sous le nom d'*utukku limnuti* « les démons méchants ». Et d'ailleurs où voit-on un mort? L'homme étendu sur le lit a les bras levés en signe d'adoration. L'auteur étudie chacune des parties de la scène décrite; certains détails restent cependant inexpliqués.

La grande figure qui se dresse sur le dos de la plaque ne peut être le dieu Nergal; nous ignorons si ce dieu a été représenté autrement que sous une forme humaine. Les symboles divins peuvent être identifiés grâce aux nombreuses bornes publiées (*kudurru*), qui sont toutes surmontées des mêmes motifs (voir Frank, *Bilder und Symbole babylonisch-assyrischer Götter*, 1906, *Leipz. Semit. Studien*, II, 2). Mais quel est leur rôle? Sur les bornes leur présence est compréhensible, car les dieux les protègent contre toute destruction; dans le cas qui nous occupe il n'en saurait être de même, plusieurs des divinités figurées n'ayant pas un rôle précis dans les exorcismes. Les démons sont représentés sur d'autres monuments, qu'étudie l'auteur, et dont quelques-uns sont inédits. La figure principale du quatrième registre est certainement le démon femelle *Labartu*; elle est représentée sur d'autres tablettes et les inscriptions ne laissent aucun doute sur cette identification; comme les sept démons, elle cause des maladies terribles et les conjurations servent à l'exorciser. Nous verrons plus loin, à propos du travail de M. Schrank, le rôle du prêtre exorciste, l'*ašipu*. On peut se demander s'il est représenté sur les tablettes étudiées. M. Frank pense que ce sont les deux personnages vêtus d'un corps de poisson. Cela ne me semble pas probable ; on trouve assez souvent ces hommes pisciformes,

qui sont peut-être des émanations du dieu Ea. Il n'est pas dit dans les textes qui mentionnent l'activité de l'*ašipu*, qu'il se vêt d'une peau de poisson, mais bien d'un vêtement rouge. Comme le suppose M. Dussaud (*RHR.*, 1908, II, p. 115), le prêtre est probablement l'homme figuré dans le même registre et placé devant l'autel surmonté d'une sorte de lampe, ainsi que l'indique la plaquette publiée par le P. Scheil.

Tous les rites de l'exorcisme ne sont pas représentés sur les plaquettes du type étudié ; on ne voit ni lustration, ni partage de la victime, mouton ou cochon, dont les différents membres sont posés sur le corps du malade et doivent en extraire l'impureté ; mais il suffit de savoir que c'était une amulette; nous comprenons que la représentation seule des démons que l'on veut combattre doit déjà écarter du malade les maléfices.

Il faut donc rayer des ouvrages sur les idées que les Babyloniens se faisaient de la vie après la mort, toutes les hypothèses échafaudées sur ces talismans. Ce travail d'archéologie religieuse est plus qu'une simple contribution à l'étude de la démonologie assyro-babylonienne. Il laisse sans doute bien des problèmes sans solution, mais il précise un grand nombre de points importants. Parmi les textes que l'auteur transcrit et traduit, afin d'étayer solidement son argumentation, beaucoup avaient été mal transcrits et mal compris; ils apparaissent sous une nouvelle lumière; et cela seul met l'auteur à l'abri du reproche d'avoir surchargé son argumentation de tant de citations et de nous mener assez lentement, par des détours, au but proposé. Franck a voulu exposer le problème sous toutes ses faces ; nous y avons gagné une étude solide par l'interprétation approfondie qu'il donne des textes d'exorcismes, textes magico-religieux de la plus haute importance, où dieux et démons de toute sorte luttent à qui possédera le corps du pauvre malade.

K. Frank : « *Bemerkungen und Beiträge zur Kudurru-Forschung im Auschluss an W. Hinke, A new Boundary-stone of Nebuchadrezzar I* », *Zeitschr. f. Assyr.*, XXII, pp. 98-124. — Remarques et rectifications à certains passages du livre cité (voir Bulletin de 1907 : *RHR*, 1908, II, p. 373) sur une borne babylonienne. On ne manquera pas de consulter cet article si l'on utilise l'ouvrage de Hinke.

L. Heuzey, dans les *Comptes-Rendus de l'Acad des Inscr. et Belles-Lettres*, 1908, pp. 808 et sq., communique les découvertes importantes du commandant Cross à Telloh en Chaldée : de remarquables fragments sculptés, qui semblent être les débris d'une des 7 stèles dressées par le roi Goudéa dans le temple restauré du dieu Ningirsou à Lagach. Le

récit de l'érection de ces stèles est contenu dans le cylindre A, col. XXIII, 1 et suiv. (voir Thureau-Dangin, *Inscriptions de Sumer et d'Akkad*, Paris, 1905, pp. 165 et suiv.). Elles sont dressées aux portes ou sur le parvis, et reçoivent chacune un nom mystique.

M. Heuzey a reconstitué l'image même d'une de ces stèles; elle est arrondie au sommet et de chaque côté sont figurés des armes sacrées et différents symboles; — une représentation fort curieuse : la fabrication d'un char sacré dont les roues massives, non achevées, sont travaillées par des génies forgerons (le char de Ningirsou est cité : Cyl. A, VI, 17, 19 ; VIII, 19, etc. Cylindre B, XIII, 18 ; Thureau-Dangin, p. 144-145, 189 ; et la maison du char, Cyl. A, XXVIII, 15, *ibidem*, p. 173) ; — une suite d'étendards, surmontés des symboles de Lagach peut-être, grands oiseaux aux ailes éployées, lions passants surmontés du disque solaire ; — une scène de libation : un vase sans anse, est tenu des deux mains par le pied et son contenu est versé sur un arbuste sacré ; l'arbre est planté dans un grand vase posé sur un autel à deux degrés.

Voilà en résumé ce que cette découverte ajoute à l'histoire religieuse de la vieille cité chaldéenne. Le récit si intéressant de la restauration du temple de Ningirsou et de la consécration de son sanctuaire devient plus vivant, malgré les lacunes du texte et les difficultés de l'interprétation. Il reste encore à identifier les différents symboles et armes représentés ; on pourra les comparer d'une part à ceux qui surmontent les bornes et d'autre part aux descriptions des cylindres A et B du roi Goudéa.

L. W. King. — *Cuneiform Texts from Babylonian Tablets in the Bristish Museum*, Part. XXIV. London, in-4°. — Ce fascicule de la publication du Musée Britannique, dû à M. King, est une considérable contribution à l'histoire du panthéon suméro-babylonien ou assyrien. Cette publication de textes est une mine où puiseront les futurs auteurs de travaux d'histoire religieuse ; car à côté de textes déjà publiés, de façon imparfaite il est vrai, se trouvent des textes inédits. Nous pourrons beaucoup mieux que par le passé connaître le panthéon babylonien, les rapports de parenté entre les divers dieux, leur cour, à laquelle rien ne manquait, depuis le plus petit fonctionnaire jusqu'au premier ministre. Je ne puis naturellement pas entrer dans le détail de cette publication de textes.

St. Langdon : « *Sumerians and Semites in Babylonia* », *Babyloniaca*, II, 3, pages 137-161. — L'auteur discute l'idée émise par Ed. Meyer, dans son ouvrage intitulé *Sumerier und Semiten*, 1906 (*Abhdl. d. k. preuss. Ak. d. Wiss.*), que les Sémites ont précédé les Sumériens en

Babylonie. Il soutient l'opinion contraire et s'attache surtout aux passages du livre cité, où M. Ed. Meyer s'occupe du symbole divin de la couronne cornue. L'auteur cherche à établir une certaine évolution dans l'élaboration de cette coiffure : nous aurions d'abord un décor végétal ; puis le motif animal des cornes viendrait se joindre au premier. Ainsi, les deux motifs qui font de la couronne le symbole de la puissance divine sont les cornes du bœuf, les branches et les feuilles du dattier. Le dernier stade de développement de ce symbole est le turban cornu qui s'est maintenu depuis l'époque de Goudéa jusqu'à la basse époque. Comme on le voit l'auteur, dans ce qui n'est en somme qu'un compte rendu du livre d'Ed. Meyer, a voulu étudier certains rapports de l'art avec la religion en Babylonie. Mais on ne saisit pas très bien l'évolution qu'il veut montrer dans la formation du symbole étudié ; à vrai dire, les bases manquent et l'on se sent sur un terrain peu solide, car l'auteur, dont la compétence m'est bien connue, aurait pu, semble-t-il, appuyer sa théorie sur des arguments plus probants. L'appréciation même de principe qu'il donne du motif végétal de la couronne divine et royale me paraît plutôt douteuse ; on ne voit pas très bien en quoi ces tiges et feuilles de dattier peuvent être un reste du « culte animiste des arbres ».

Suivent la transcription et la traduction d'hymnes sumériens et bilingues; l'auteur les a repris dans un article intitulé : « *A Lament to Enlil and its later Redaction* », *ibidem*, II, 4, pp. 275-281 (cf. 147-161). — Le texte étudié est une litanie adressée au dieu Ellil sur la destruction de Nippour, sa ville, et de son sanctuaire. Le but de l'auteur est de montrer l'influence considérable qu'a exercée le culte de Nippour sur la religion et la littérature babyloniennes. On possède beaucoup de litanies semblables; Langdon suppose qu'elles mentionnent des faits historiques. Comme le dieu Ellil occupe une grande place dans ces textes religieux, il suppose en outre que la mention qui y est faite de villes comme Borsippa, Babylone, Sippara, Isin, n'est qu'une insertion postérieure dans des psaumes fort anciens. Tous ces psaumes seraient donc originaires de Nippour et feraient partie du rituel du temple nippourien.

Nous pouvons, grâce surtout aux textes historiques, établir l'histoire des cultes assyriens ou babyloniens; mais les arguments que l'ont tire des textes religieux sont souvent très discutables. Je ne serais pas éloigné de croire, que c'est en vertu d'un préjugé sur l'antiquité du culte d'Ellil à Nippour que l'auteur lui attribue une si grande influence sur le rituel de tous les cultes. On peut cependant citer une litanie où il n'est même

pas fait mention de Nippour; cette litanie est adressée à la déesse Ichtar[1].

Mais il est une question tout aussi intéressante à discuter que celle de la priorité du culte d'Ellil, et je ne sache pas qu'elle ait jamais été posée : En quoi ces litanies se distinguent-elles des autres prières ou psaumes? Quelle est leur place dans le rituel? car je suis fortement enclin à penser que ces destructions et ces attaques d'ennemis ne sont que figurées. Ne peut-on admettre que ces lamentations sur le dieu ou la déesse dont le temple est détruit, font partie des rites de construction, en l'espèce de restauration des temples? En effet, les rites de restauration ne comportent pas uniquement des rites purificatoires, ou expiatoires, ou propitiatoires etc., mais aussi des rites funéraires. Ces derniers, dont nos litanies formeraient la principale partie, décriraient d'une manière dramatique la destruction du sanctuaire, sa disparition et la cessation des rites, donc la mort du culte; puis, dans une sorte de chant de gloire, la résurrection de tout ce qui touche au dieu ou à la déesse, non seulement de leur sanctuaire matériel, mais aussi et surtout de toutes les manifestations de la vie auxquelles président les divinités mentionnées.

Je formule donc l'hypothèse suivante : « Les litanies assyro-babyloniennes sur la destruction de villes et de leurs sanctuaires ont leur place dans l'ensemble des rites accomplis lors de la reconstruction de villes et de temples, rites de réintégration ». A ce titre seul, si cette hypothèse se justifie par la suite, nous pourrons admettre que ces hymnes nous reportent à une époque fort ancienne, car tous les hymnes babyloniens sont, à peu d'exceptions près, des copies d'hymnes sumériens. Ce rituel pouvait donc être fixé depuis la plus haute antiquité et servir à la restauration de tout sanctuaire.

St. Langdon : « *A Lamentation to the goddess of Sirpurla* », *American Journal of Semit. Lang. and Liter.*, XXIV, avril 1908, pp. 282-285. — Cette litanie à la déesse Baou avait été publiée par Prince (voir Bulletin 1907 : *RHR*, 1908, II, p. 378). Ce texte, de même que ceux cités précédemment, est repris par Langdon dans ses *Sumerian and Babylonian Psalms*, Paris, 1909.

St. Langdon : « *The Lament of the daughter of Sin* », *Zeitschr. f. Assyr.*, XXII, pp. 203-205. — Simple vérification sur l'original d'un texte autrefois publié par Pinches et auquel l'auteur apporte quelques modifications. La « fille de Sin » est la déesse Ichtar.

1) Voir plus loin le travail du P. Schollmeyer.

D. D. Luckenbill : « *The Temples of Babylonia and Assyria* », *American Journal of Semit. Lang. Liter.*, XXIV, juillet 1598, pp. 291-322. — Liste des noms de temples mentionnés dans les textes cunéiformes. On sait que le nom du sanctuaire a une grande importance, puisqu'il est souvent une épithète du dieu qui y est adoré. Les matériaux rassemblés dans cet article ont d'ailleurs été utilisés par M. Jastrow dans son histoire de la religion babylonienne[1].

B. Meissner : « *Brückenschmuck* », dans *Mitteil. der Vorderasiat. Gesellsch.*, 1907, 3, pp. 15-17. — Je signale ici un petit texte intéressant qui m'avait échappé ; il aurait dû être mentionné dans le bulletin de 1907. C'est la première attestation que nous ayons de l'usage babylonien de mettre les ponts, comme les maisons, temples ou palais, sous la sauvegarde d'une divinité : Un nommé Belchazzar (?) écrit à Muchezib-Mardouk au sujet d' « une stèle de bronze (?) avec l'image d'Ichtar chevauchant un lion, qui doit être placée sur le pont ».

Freih. Max von Oppenheim : *Tell Halaf und die verschleierte Göttin, der Alte Orient*, X, 1. Une brochure in-8° de 43 pages, 1 carte et 15 gravures. Leipzig, Hinrichs. — L'auteur, dans un voyage au Nord de l'Euphrate, a mis au jour des ruines intéressantes par les reliefs sculptés sur les murs; ces motifs, — lion passant, dieu Techup brandissant une masse d'armes de chaque main, cerf poursuivi par un chasseur, monstre ailé aux cornes de bœuf et à tête humaine, — semblent appartenir à l'art hittite. Ils rappellent en effet les sculptures trouvées en Syrie, à Zindjirli, et en Asie Mineure, à Boghaz-Keuy et à Euyuk.

Mais la plus intéressante découverte qu'a faite M. Oppenheim est celle d'une statue de déesse voilée. Elle était déjà connue par la reproduction de Jeremias, *das Alte Testament im Lichte des alt. Or.*, 1re édit., 1904, fig. 37, p. 14, qui l'avait étudiée au point de vue de la religion et de la mythologie. Nous nous trouvons en présence d'une Ichtar-Astarté, non pas nécessairement assyrienne, mais peut-être hittite ou du pays de Mitanni. Je ne donne pas une nouvelle description de cette statue connue depuis plus de quatre ans. Les nombreux problèmes que pose cette mystérieuse figure ne sont pas encore résolus.

Th. G. Pinches : « *The Legend of Merodach* », *Proceed. of the Soc. of Bibl. Archeol.*, XXX, nos 2 et 3. — J'ai le regret de n'avoir pas lu cet article.

1) Je parlerai de cet ouvrage, dont le deuxième volume est en cours de publication, lorsqu'il sera achevé.

R. Rogers. — *The Religion of Babylonia and Assyria*, especially in its relation to Israel. — Un vol. in-8° de xiv-235 pages avec figures. New-York, Eaton and Mains. — Je ne connais les idées exposées dans ce travail que par le compte rendu paru dans la *Rev. de l'Hist. des Rel.*, 1909, I, p. 267 : « L'auteur, dit M. Dussaud, admet que le nom divin Jahvé était en usage chez les Babyloniens de l'époque de Hammourabi ». Or, le contraire est absolument certain (voir plus haut : Daiches) et l'on ne devrait pas trouver une pareille affirmation dans un livre qui est une œuvre de vulgarisation.

P. V. Scheil. — *Textes élamites-sémitiques*, 4e série, *Mémoires de la délégation en Perse,* tome X, Paris, E. Leroux, in-4°. — Le dixième volume de cette importante collection comprend surtout des tablettes d'enregistrement de brebis. Les principaux dieux cités composent la trinité, adorée à Suse : *Ne-uru-gal*, *en-ki*, *nin-lil-gal*, c'est-à-dire *Humban* (?), *Inšušinak*, et *Kiri-Riša* (*Naḫḫunte*). Ces textes mentionnent des livraisons considérables de moutons pour la fête d'Inchouchinak de Ourouanna, célébrée à la néoménie du mois d'Eloul.

P. Anast. Schollmeyer. — *Der Ištarhymnus K. 41 nebst seinen Duplikaten.* — *Mitteil. d. Vorderasiat. Gesellschaft,* 1908, 4. Une brochure de 25 pages in-8°, Berlin, Peiser. — Ce travail (qui vient de paraître) est la transcription et la traduction d'un hymne adressé à Ichtar, reconstitué grâce à différents textes de la collection de Berlin et du Musée Britannique (Voir Langdon, *Sumer. Babyl. Psalms*, 1909).

L'hymne commence par une litanie de la déesse sur la destruction de sa ville et de son temple par les ennemis. Puis vient un chant alternatif : tantôt la déesse se lamente sur le malheur qui l'a atteinte et menace de marcher contre l'ennemi ; tantôt l'ennemi se moque de la crainte qu'il inspire à la déesse. Enfin l'hymne se termine par un chant de louange à la reine des dieux, déesse de la guerre et de l'amour.

Il est difficile de dire si cette mention d'un ennemi correspond à un événement historique. L'auteur suppose que l'attaque, si elle a réellement eu lieu, s'est produite pendant une fête en l'honneur de la déesse. On ne peut, me semble-t-il, le déduire de la phrase : « Les fêtes des dieux, ils ne les ont pas célébrées » (page 7). Le sens du contexte est le suivant : La déesse se lamente, parce que les rites ne sont pas accomplis daus son temple ; que le bateau de procession est abandonné et souillé par des pieds et des mains impurs ; et qu'elle-même « comme une colombe craintive » a dû passer la nuit sur une poutre. La fin de

l'hymne rappelle tous les titres connus de la déesse et sa puissance reconquise.

J'ai déjà émis des doutes sur la réalité des attaques contre les villes et leurs sanctuaires, telles qu'elles sont mentionnées dans ces litanies. Il est certain, d'autre part, qu'il ne s'agit pas uniquement, dans cette litanie à Ichtar, d'une simple plainte sur la disparition de Tamôuz; l'auteur l'a bien senti lui-même (p. 3, note), car Tamôuz n'est pas mentionné dans ce texte, qui ne rappelle en rien les hymnes publiés (en 1907) par M. Zimmern. Cette litanie est, comme toutes les autres, une partie du rituel de restauration.

W. Schrank. — *Babylonische Sühnriten besonders mit Rücksicht auf Priester und Büsser*. Un vol. in-8° de xii-112 pages. *Leipz. Semit. Stud.*, III, 1. Leipzig, Hinrichs. — L'auteur a réuni les renseignements fournis par les textes cunéiformes sur les rites expiatoires auxquels préside le prêtre *ašipu*; son rôle et les rites qu'il accomplit ont été en partie étudiés par Morgenstern [1]. Mais cet auteur n'a pas saisi exactement le sens des rites étudiés, parce qu'il a introduit, dit M. Schrank, le rituel expiatoire dans une théorie sur le péché. Or, les rites étant des coutumes, précèdent toute théorie, tout dogme qui est un pas vers la classification et la codification. Étudions donc d'abord les rites qui forment le noyau des religions antiques.

M. Schrank étudie la personne du prêtre *ašipu* et serre de près le sens de ce terme et de *mašmašu* qui en est un synonyme. Par définition l'*ašipu-mašmaššu* est « le purificateur ». Ce prêtre se réclame du dieu Ea, le patron d'Eridou, et de son père le dieu Mardouk. Il semble appartenir à une classe sacerdotale fermée, de même que le devin, *barû* et le chantre *zammaru*; il doit satisfaire à deux exigences, l'une physique, être *šuklulu* « parfait », l'autre intellectuelle, être *kašid* « expérimenté ». Ce prêtre, comme tout homme consacré, est dans une étroite communion avec le dieu qu'il sert, avec Ea, le dieu de l'Océan. Mais nous ne connaissons pas les rites de consécration de l'*ašipu*; les textes ne parlent pas non plus d'une révélation primitive du dieu au prêtre. Cependant de même que nous avons un dialogue Ea-Mardouk, souvent mentionné dans les incantations, sorte de légende sur la légitimité du dieu des eaux et de confirmation de sa puissance, nous avons une sorte de dialogue Ea-prêtre *ašipu*. Car, pour agir, le prêtre doit connaître le mot

1) *The Doctrine of Sin in the Babylonian Religion*, 1905 (*Mitteil. d. Vorderasiat. Gesell.*, n° 3). — Voir encore plus loin le livre de Thompson.

qui rendra son action efficace, « la parole de l'abîme » *amat apsi,* dont Ea est le roi.

Le dieu Ea étant le dieu des eaux, l'intimité que les textes présentent entre le prêtre et ce dieu nous renseigne immédiatement sur l'activité de l'*ašipu.* Il opère dans tous les cas de lustrations, de purifications, de libations, donc d'exorcismes et de conjurations. Son action magico-religieuse est parallèle à son action médicale, elles ne font qu'un. Ces exorcismes sont accompagnés de récitations de formules ; l'*ašipu* apparaît en fait comme l'agent des incantations. Les rites de l'eau dépendent de lui et il agira aussi lors de la construction de maisons ou de temples, lors de la consécration d'idoles, puisqu'alors se célèbre le rite de « l'ouverture » et du « lavage de la bouche » de la statue.

Le prêtre exorciste a en général un vêtement de lin blanc ; dans les cas spéciaux, exorcismes de malades ou rites funéraires, il revêt un vêtement de dessous rouge et par dessus un manteau de même couleur.

En face du prêtre, M. Schrank étudie le patient ou le pénitent; c'est tout un en somme, puisque le péché, comme la maladie, souille et nécessite une purification. Il est « l'homme, fils de son dieu » en tant qu'il y a une étroite communion entre le malade-pécheur et le dieu patron. Sans vouloir assimiler complètement cette épithète à celle qui est fréquente dans le Nouveau Testament, l'auteur ne peut s'empêcher de remarquer que le même terme est employé dans le baptême chrétien. L'homme agit seul dans les hymnes et parle à la première personne ; il devait en être ainsi primitivement dans les Psaumes. L'aveu du péché est accompagné par le dépôt de la « tablette des péchés » qui est brisée, et ainsi disparaît la souillure. Des litanies, chants de pénitence, prières d'actions de grâce accompagnent les rites du prêtre, et le pénitent fait des génuflexions et se prosterne sur le banc de pénitence, en poussant des cris et des gémissements.

Le vêtement liturgique du pénitent est le noir. Ayant parlé du prêtre et du malade-pécheur, M. Schrank essaie de classer les rites expiatoires en *namburbu* et *kuppuru* ; il fait remarquer qu'il ne faut pas établir entre eux une différence fondamentale, car ils forment un complexe dont les différentes parties sont difficiles à déterminer.

Cette étude est excessivement fouillée et l'on sent que l'auteur possède à fond les textes qu'il étudie. Il est quelques points cependant sur lesquels je me permets d'attirer l'attention.

Il est dit que l'*ašipu* doit être parfait au physique; il me semble que l'auteur n'a pas bien saisi le sens de cette prescription, en bâtissant

sur elle une sorte de « théorie du nu » : cette exigence, dit-il, s'explique parce que primitivement on se présentait nu devant la divinité. Cette survivance me paraît bien illusoire et l'on ne saurait rappeler ici l'exemple de David dansant devant l'arche. Il faut se souvenir que la même prescription atteint l'objet du sacrifice et les ustensiles du culte; l'idée de l'auteur que la meilleure part est toujours celle de la divinité ne se justifie pas, car la règle n'est nullement absolue. Cette perfection doit être entendue au sens magico-religieux : c'est l'état de celui qui remplit toutes les conditions rituelles, qui est dans l'état de « sacré » exigé. Or, un estropié ne remplit pas ces conditions; il est malade et sa maladie est par essence une souillure; il possède un maléfice qui rendrait tout rite inefficace.

Je reprocherai encore à l'auteur de n'avoir pas assez marqué, — même si peu qu'on pourrait s'y tromper —, que les rites étudiés ne sont pas essentiellement des rites « expiatoires ». Cette impression d'ensemble provient surtout du fait que, contrairement à Morgenstern, M. Schrank a groupé autour de l'*ašipu* des rites concernant la purification du péché, comme si nous possédions ce rituel, dont il semble décrire les différentes parties. Il ne faudrait pas trop préciser; dire qu'il y a des rites expiatoires, des sacrifices expiatoires, c'est prétendre montrer en quoi ils se distingnent de rites curatifs par exemple, ou de rites d'actions de grâces, ou de rites de demande, etc. Or, en fait, les limites sont imprécises et M. Schrank lui-même en convient puisque l'*ašipu* est prêtre-médecin et que les rites de l'*ašipu* sont plus et autant des rites curatifs, que des rites d'expiation. Pour qu'on puisse parler d'expiation, il faut au moins qu'elle se présente sous la forme la plus simple, celle d'une liquidation de l'impureté. C'est cette élimination que l'on trouve par exemple dans le cas du bouc d'Azazel et celui de prêtres-médecins faisant passer dans l'eau lustrale ou sur des oiseaux l'impureté du malade; mais encore faut-il reconnaître que, soit l'eau, soit les oiseaux sont écartés après l'opération. C'est ce qui manque dans le travail de M. Schrank. Ainsi, pour guérir un malade de la fièvre, on tue un cochon, on arrache le cœur et on partage l'animal dont les différents membres sont placés sur les parties correspondantes du corps du malade. On fait une lustration et d'autres exorcismes et la viande de l'animal est prise par les démons à la place du corps de l'homme, elle lui est substituée. On agit de même avec un agneau dans des cas analogues. On ne dit pas que les morceaux de l'animal sont jetés ou détruits, mais cela est possible; cette expulsion de l'eau lus-

trale est par contre indiquée nettement dans un texte. C'est ce caractère du rite expiatoire, et curatif tout à la fois, que j'aurais voulu marqué avec plus de netteté, car s'il ne suffit pas de dire que ces rites ont en première ligne un caractère médical et non lustral, expiatoire. Car la lustration n'est pas le tout de l'expiation, elle n'en est qu'un moyen.

Cette observation n'enlève naturellement rien à la grande valeur de ce travail ; M. Schrank a fort bien montré que les rites *namburbu* ont pour but de délier le maléfice ; ils ont avant tout un but prophylactique et thérapeutique ; ils n'ont absolument rien de pénitentiel. Les rites *kuppuru* doivent purifier; leur valeur réside dans l'onction ; la rédemption n'est que le terme de l'évolution; comme pour les premiers leur caractère primaire est médical. Le terme *kuppuru* désigne précisément cet acte du prêtre qui consiste à mettre en contact les membres du malade avec ceux de l'animal. Mais il faut reconnaître que dans tous les cas d'expiation proprement dite, c'est avant l'immolation, et non après, qu'a lieu la mise en contact du malade et de l'animal. C'est là le propre de l'expiation, et je ne sache pas qu'elle se soit rencontrée dans les textes cunéiformes. Les exemples cités sont, à peu d'exception près, des guérisons par le moyen de rites contagionistes directs et des purifications au moyen d'eau pure ou mélangée de différentes substances.

M. Streck. — « Mami, Mama », *Zeitsch. f. Assyr.*, XXI, pp. 254-255. — Le nom de la déesse babylonienne *Mami* ou *Mama*, c'est-à-dire « mère » peut être rapproché du nom d'une idole citée dans un texte syriaque, G. Hoffmann, *Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer*, Leipzig, 1880, p. 76. Quelques noms propres théophores babyloniens et syriaques sont composés avec ce vocable divin. *Mami* (*Mama*) n'est qu'un des noms d'Ichtar, souveraine des dieux, déesse de l'enfantement (voir l'hymne publié dans *Cuneiform Texts*, XV, pl. 1-6).

R. C. Thompson. — « *Assyrian prescriptions for Diseases of the head* », *Amer. Journ. of Semit. Lang.*, XXIV, juillet 1908, pp. 323 et suiv. — et « *An assyrian incantation against rheumatisme* », *Proceed. of the Soc. of Bibl. Archeology*, XXX, n°s 2, 4 et 6. — Transcription et traductions de textes de nature médicale et magico-religieuse ; ils rentrent dans les séries connues, prescription de remèdes et exorcismes pour chasser les démons qui possèdent le malade.

R. C. Thompson. — *Semitic Magic, its Origins and Development.* — Un vol. in-8° de LXVIII-286 pages (Luzac 's Oriental Religions Series, vol. III). Londres, Luzac and C°. — L'étude de la démonologie orientale

et de son développement est à la base de ce travail sur la magie sémitique. Les renseignements les plus anciens que nous ayons sont contenus dans les textes cunéiformes ; c'est pourquoi la magie assyro-babylonienne occupe une grande place dans ce volume.

Dans l'introduction l'auteur a la prétention de montrer que la magie et la sorcellerie méritent d'être considérées comme l'œuvre de charlatans, et qu'en somme, quelque difficulté qu'il y ait à distinguer la magie de la religion, on peut s'arrêter à la définition de Robertson Smith, *Rel. of Sem.*, 90, que la religion est le culte pratiqué pour le bien de la communauté, et la magie, un rapport surnaturel pour le bien de l'individu. Il passe en revue la notion des démons et des esprits ; les maladies, possessions démoniaques, et l'idée de tabou ; la magie sympathique ; le sacrifice d'expiation et la rédemption du premier-né. Un appendice, où l'auteur établit une liste des tabous assyro-babyloniens, et un index terminent le volume.

On peut être étonné de la rapide définition que M. Thompson donne de la religion et de la magie; d'autres après Robertson Smith ont abordé cette question et l'auteur aurait pu, semble-t-il, mentionner les efforts de toute l'armée des ethnographes et des sociologues qui ont consacré tant de pages à cette question si controversée; d'autant que sa thèse est contredite par tous les faits connus, qu'ils soient babyloniens, hébreux ou arabes, même malais ou australiens.

Abordant l'étude des démons. il admet qu'on reconnaissait trois classes de démons mauvais ; dans le premier groupe rentrent les revenants; le second est formé par des êtres surnaturels, fantômes ou démons sans corps matériel, et le troisième se compose d'êtres mi-humains, mi-esprits, nés du commerce d'un esprit avec un être terrestre. Il part de la démonologie assyrienne que les incantations présentent, paraît-il, comme systématisée : l'*édimmu* est le revenant; ceux de la deuxième catégorie reçoivent une multitude de noms dont l'un d'eux par exemple, *utukku*, sert parfois à désigner les démons d'une manière générale ; enfin la troisième classe est représentée par le *lilû*, la *lilîtu* et l'*ardat lilî*.

Cette division tripartite ne se justifie pas, car en aucun texte la démonologie n'apparaît systématisée et il y a flottement entre la deuxième et la troisième classe.

M. Thompson signale dans les textes cunéiformes des tabous du cadavre ; sexuels, de mariage, naissance d'enfant; tabous royaux ; enfin une multitude de cas d'interdictions spécifiant des impuretés contrac-

tées. Le mot assyrien traduit par tabou est *mamit*, c'est-à-dire littéralement interdiction. La plus grande partie des cas cités ne sont que de simples mentions, sans que l'on puisse dire à quel genre de tabou on a affaire; quelques-uns semblent être des tabous agraires. L'explication que l'auteur donne des tabous sexuels est au moins bizarre : ils dériveraient de la crainte des démons jaloux qui, pouvant s'unir avec les humains, ne peuvent tolérer aucune intervention dans leurs amours. Ceci est, paraît-il, « according to the present theory »!

Le sacrifice expiatoire dérive de l'idée de substitution, dont l'exemple le plus intéressant est la rédemption du premier-né; les Sémites étaient primitivement des cannibales et mangeaient leurs premiers-nés dans un repas sacrificiel, ce qui est fort discutable.

L'auteur n'a pu utiliser le travail de M. Schrank, cité plus haut, beaucoup plus complet que le sien. Il présente une synthèse hâtive de faits pour la plupart connus, qui est loin d'épuiser toutes les questions posées par l'étude de la magie sémitique. Je parle surtout des renseignements de l'auteur sur la magie assyro-babylonienne; arrivant six ans après le travail publié en 1902 par M. Fossey, il ne le remplace pas. On est étonné du peu de parti que l'auteur a tiré soit des textes parus depuis, soit des études publiées sur ces textes nouveaux. Les renseignements de l'auteur ne sont pas complets; on ne trouve pas mentionnés des travaux ou articles de revues sur des peuples sémitiques, tandis que l'auteur cite abondamment les Malais. Avant de chercher des exemples dans Skeat ou Blagden, M. Thompson aurait pu se demander s'il ne trouverait pas le parallèle dans quelque texte sémitique. L'emploi fait de Curtiss est peu circonspect; le P. Jaussen, par exemple, a publié une enquête sur les Arabes de Moab qui aurait pu être utile à l'auteur.

Tel qu'il est, le livre de M. Thompson n'est pas mauvais, bien loin de là; il contient beaucoup de renseignements intéressants, mais ce pourrait être un meilleur répertoire de faits connus et en tout cas mieux au courant de la science actuelle, qu'il s'agisse de magie babylonienne, juive ou arabe.

A. Ungnad : « *Zum Genuss von Schweinefleisch im alten Babylonien* », *Oriental. Litteraturzeitung*, XI, col. 533-536. — Le Code de Hammourabi (VI, 58) attestait, par une prescription relative au vol d'un cochon, que les Babyloniens mangeaient la viande de porc. Les contrats nous apprennent qu'elle était même employée comme viande rituelle (?) dans certaines fêtes du culte solaire; car les documents juri-

dico-économiques dans lesquels cette viande est citée sont des actes passés entre les prêtresses du dieu du soleil et leurs fermiers, ces derniers livrant de la farine, de la boisson et de la viande de porc pour une fête de Chamach.

On ne peut en aucune manière affirmer qu'il s'agit d'animaux destinés aux sacrifices. Il est néanmoins intéressant de rappeler le texte publié par Craig, *Religious Texts*, II, pl. V, qui fournit un exemple curieux de transmission de maléfices dans le corps d'un porc : « ... La maladie de ton cœur, à Chamach, tu la diras; devant Chamach contre ces charmes, tu immoleras un porc; ces charmes, dans le corps du porc tu les enfermeras; devant Chamach, l'homme contre qui on a fait ces maléfices, conformément au rituel tu le placeras... » M. Martin, *Textes religieux assyriens et babyloniens*, 1900, pp. xi, 28-30, y voyait un sacrifice au soleil, ce que M. Fossey, *Journal Asiatique*, 1901, I, p. 364 et *Magie assyrienne*, p. 86 et p. 459, a contesté, en faisant remarquer qu'il s'agit de l'orientation, « devant Chamach » signifiant « face au soleil ». Nous avons évidemment affaire à un rite transmetteur, mais il n'est pas moins curieux que les textes d'Ungnad, à côté de ce texte magique, mentionnent le porc à propos du culte du soleil.

Ungnad, à la suite de Zimmern, *Keilinschr. u. Alt. Test.*, 3e éd., p. 411, admet que cet usage a influencé l'auteur de la prohibition de la viande de porc dans la loi juive. Cette dernière affirmation peut être discutée.

A. Ungnad : « *Ein Leberschautext aus der Zeit Ammisaduga's* », *Babyloniaca*, II, 4, pp. 257-274. — Le texte d'hépatoscopie publié, de 113 ans postérieur à Hammourabi, nous apprend que le grand roi babylonien reçut les honneurs divins après sa mort. La première partie du texte commence par : « ... action divinatoire (?) pour Mardouk » et la seconde par : « ... action divinatoire (?) pour la statue d'Hammourabi »; il y a donc un parallélisme étroit entre le dieu Mardouk et Hammourabi. Ce roi était considéré comme un dieu déjà de son vivant; nous le savions par lui-même, puisqu'il s'intitule dans son Code : « le dieu Soleil de Babylone » et « le dieu-roi ». On peut encore signaler deux noms propres d'individus, — probablement nés sous son gouvernement, puisqu'ils sont cités dans des contrats de l'époque de Samsouilouna —, où le nom de Hammourabi tient la place du nom divin dans les noms propres théophores. Cette découverte n'a rien pour surprendre; Ammiditana par exemple fit placer dans le temple Enamtila une statue de son ancêtre Samsouilouna (voir Ungnad, *BA*, VI, 3, page 12,

ligne 34); on en peut conclure qu'on rendait un culte à sa statue.

A ces renseignements intéressants, fournis par Ungnad, il faut ajouter un fait bien connu : les rois d'Ur en Chaldée, et ceux de Lagach furent l'objet d'un culte après leur mort, et ~~peut-être~~ déjà de leur vivant. Cela est vrai pour /Bour-Sin et Goudéa, comme l'ont mis en lumière le P. Scheil, *Rec. de Trav.*, XVIII (1896), pp. 64-74; *Zeitsch. f. Assyr.*, XII (1897), pp. 265 et suiv.; et M. Thureau-Dangin, × *Recueil de Travaux*, XIX (1897), pp. 185-187.

/Narām-Sin, Doungi,

J'aurai à revenir sur cette intéressante question du « culte des rois et des héros » en Chaldée, en Babylonie et en Assyrie, lorsque je parlerai des travaux de de Genouillac[1] et du colonel Allotte de la Fuye[2]. Il faudra réunir les différents renseignements fournis par les textes et les discuter. Sans m'arrêter aujourd'hui à ce problème, il me semble qu'on peut déjà faire une distinction entre les statues de rois élevées de leur vivant dans les sanctuaires[3] et les statues élevées dans les temples par la piété de leurs successeurs[4]. Sommes-nous en présence de la même conception religieuse? A première vue cela ne me semble pas probable, quoique le contexte dans lequel sont mentionnés ces actes de piété soit assez obscur. De plus, quel est le caractère religieux de la stèle royale élevée après une victoire? Ce ne peut être uniquement le symbole de la prise de possession du pays; les territoires conquis doivent être considérés comme consacrés au roi-dieu. N'y a-t-il pas un rapport entre ces stèles élevées en pays autrefois étrangers, maintenant religieusement purs, et la stèle royale dressée dans le sanctuaire? Enfin quel lien peut exister entre la stèle du sanctuaire et la statue qui y est aussi placée? Je ne puis encore répondre à toutes ces questious. Mais les textes sont suffisants pour qu'on cherche une solution; il faut non seulement rassembler les rites d'intronisation, en particulier celui de « la prise des mains du dieu Bêl » *qatâ sabatu* [Ilu] *Bêl*, mais encore les mentions assez rares de la naissance du roi, de son allaitement divin[5], et de son passage du profane au sacré.

1) *Tablettes sumériennes archaïques*, Paris, 1909.

2) Voir déjà plus haut.

3) Voir. entre autres exemples, le même texte cité de Ammiditana, *BA*, VI, 3, p. 10, ll. 5. 7. 8. 12, etc. — Voir par exemple, pour l'époque assyrienne, Behrens, *Assyr. Briefe*, L S S, II, 1, pp. 29 et 50 : on introduit des statues du roi dans le temple et on les place des deux côtés de l'idole.

4) Voir par exemple le texte publié par Ungnad (dans *Babyloniaca*) et le texte cité d'Ammiditana; enfin les textes de Genouillac et Allotte de la Fuye.

5) Voir surtout dans les textes archaïques le rôle de Ninharsag qui « nourrit

× C.R.Ac. 1902. pp. 84-87. — R. Assyr. V. pp. 72 sq. — J. As. 1909. II. p. 338 sq. —

Tout le monde connaît les travaux de Frazer, *Lectures on the early History of the Kingship ;* — son *Golden Bough ;* — de A. Moret, *Du caractère religieux de la royauté pharaonique ;* — auxquels on peut joindre entre autres l'article de E. Kornemann, *Zur Geschichte der antiken Herrscherkulte*, dans *Klio*, I, pp. 51 et suiv. — Il est possible, et même très désirable, de publier un mémoire sur « Le caractère religieux de la royauté en Chaldée, en Babylonie et en Assyrie ».

A. Ungnad : « *Hymnus an Marduk und Nabu als Planeten Gottheiten* », *Zeitschr. f. Assyr.*, XXII, pp. 13-16. — Transcription et traduction d'un texte passablement mutilé (publié dans *Babylonian Exped.*, VIII, 1, n° 142), qui semble être un hymne adressé à Mardouk-Jupiter et à Nabou-Mercure. Ce texte met en évidence, dans ce cas particulier, le caractère astral de ces deux divinités.

Je n'ai pas eu en mains les *Transactions of the 3d International Congress for the History of Religions*, Oxford, 1908.

Sur la question du sabbat voir Ed. Mahler : « *der Sabbat. Seine etymologische und chronologisch-historische Bedeutung* », *Zeitschr. d. Deutsch. Morgendl. Gesell.*, 62, pp. 33 et sq. (cf. *ibid.*, p. 29, un petit article de Langdon).

de son lait sacré » les rois ; cf. plus haut : Boissier. — Sur les rapports de Sin et de la royauté voir mon *Histoire du culte de Sin*, pp. 28 et suiv. Le texte cité à la p. 58, lignes 4-5 doit être reporté à la p. 30 ; c'est probablement un rite de sacralisation du prince royal.

Angers. — Imp. A. Burdin et Cie, rue Garnier, 4.

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

Annales. Série in-4.

Tome XXXI, 1re partie. SI-LING. Étude sur les tombeaux de l'Ouest de la dynastie des Ts'ing, par le commandant E. Fonssagrives. In-4, illustré de gravures et planches en noir, en chromotypographie et en chromolithographie . . . . 30 fr. »

— 2e partie. LE SIAM ANCIEN. Archéologie, épigraphie, géographie, par Lucien Fournereau. Seconde partie. In-4, 48 planches . . . . . 30 fr. »

Tome XXXII. CATALOGUE DU MUSÉE GUIMET. GALERIE ÉGYPTIENNE. Stèles, Bas-reliefs, Monuments divers, par Alexandre Moret. In-4, et album de 66 planches . . . . 25 fr. »

Tome XXXIII. CATALOGUE DU MUSÉE GUIMET. CYLINDRES ORIENTAUX, par L. Delaporte. In-4, 10 planches . . . . 12 fr. »

Bibliothèque d'études. Série in-8.

Tome XXXIV. 1er fascicule. ÉTUDES SUR LE CALENDRIER ÉGYPTIEN. Dates calendériques au point de vue de l'histoire de la civilisation, par Ed. Mahler, traduit et publié par Alexandre Moret. In-8. . . . . . 10 fr. »

— 2e fascicule. (*Sous presse.*)

Tome XXV. LES ORIGINES DE L'ÉGYPTE PHARAONIQUE. Première partie. La IIe et la IIIe dynasties. Par Raymond Weill. In 8, figures et pl. 20 fr. »

Tome XXVI. LE T'AI CHAN. Monographie d'un culte chinois, d'après des documents recueillis au cours d'une mission scientifique, par Ed. Chavannes, membre de l'Institut. In-8. (*Sous presse.*)

Bibliothèque de vulgarisation. Série in-18. Volumes à 3 fr. 50

TOME XXXI

Th. Homolle, de l'Institut. L'administration des temples en Grèce.
S. Reinach, de l'Institut. Mythologie et religion des Germains.
L. de Milloué. Le Svastika.
S. Lévi, professeur au Collège de France. Les Saintes écritures du bouddhisme. Comment s'est constitué le Canon sacré.
R. Cagnat, de l'Institut. Le commerce et la propagation des religions dans le monde romain.
L. Delaporte. La glyptique de Sumer et d'Akkad.
A. Moret. Le jugement des morts en Egypte et hors d'Egypte.

TOME XXXII

G. Lafaye. Ephèse romaine. Les fouilles, de 1896 à 1904.
R. Pichon. La légende d'Hercule à Rome.
Dr Capitan, professeur au Collège de France. Les sacrifices dans l'Amérique ancienne.
E. Revillout. Opinions philosophiques d'une dame du IIe siècle, d'après un papyrus démotique.
J. Bacot. Pèlerinage de Dokerla (Tibet Sud-Oriental).
A. Moret. La révolution religieuse d'Aménophis IV.
Jane Dieulafoy. L'évolution religieuse de l'Espagne au XVIe siècle.

TOME XXXIII

LES PHASES SUCCESSIVES DE L'HISTOIRE DES RELIGIONS. Conférences au Collège de France, par Jean Réville. (*Sous presse.*)

Bibliothèque d'art. 3 volumes in-4 publiés.

Revue de l'Histoire des Religions. Abonnement, 25 fr.

BIBLIOTHÈQUE ÉGYPTOLOGIQUE

Comprenant les Œuvres des égyptologues français dispersées dans divers Recueils et qui n'ont pas encore été réunies,
publiée sous la direction de M. G. Maspero, membre de l'Institut.

Volumes en format in-octavo raisin, illustrés de nombreuses planches et figures.

I. II. G. Maspero. ÉTUDES DE MYTHOLOGIE ET D'ARCHÉOLOGIE ÉGYPTIENNES. Tomes I et II. 2 vol. Chacun . . . . 12 fr.
III. M. de Rochemonteix. ŒUVRES DIVERSES. . . . . 15 fr.
IV. Th. Devéria. MÉMOIRES ET FRAGMENTS. Première partie. . . . . 20 fr.
V. — Deuxième partie . . . . 16 fr.
VI. P. Jollois. JOURNAL D'UN INGÉNIEUR ATTACHÉ A L'EXPEDITION D'EGYPTE (1798-1802). Notes de voyage et d'archéologie. Avec des fragments tirés des journaux de Fourier, Jomard, Delille, Saint-Genis, Descostils, Balzac et Corabœuf. Publié par P. Lefèvre-Pontalis . . . . 7 fr. 50
VII, VIII. G. Maspero. ÉTUDES DE MYTHOLOGIE ET D'ARCHÉOLOGIE EGYPTIENNES. Tomes III, IV, 2 vol. Chacun . . . . 15 fr.
IX à XII. F. Chabas. ŒUVRES DIVERSES. Tomes I-IV. Chacun . . . . 15 fr.
XIII. — Tome V . . . . 20 fr.
XIV. F. Chabas. MÉLANGES ÉGYPTOLOGIQUES (*en préparation*).
XV. Aug. Baillet. ŒUVRES DIVERSES. Tome I. . . . . 15 fr.
XVI. — Tome II, 1er fascicule . . . . 10 fr.
XVII. Ph. J. de Horrack. ŒUVRES DIVERSES . . . . 15 fr.
XVIII. A. Mariette Pacha. ŒUVRES DIVERSES. Tome I. . . . . 20 fr.
XIX, XX. — Tomes II, III (*en préparation*).
XXI, XXII. Vicomte E. de Rougé. ŒUVRES DIVERSES. Tomes I, II. Chacun. 20 fr.
XXIII-XXIX. — Tomes III-VIII (*en préparation*).
XXX. Champollion le Jeune. LETTRES ÉCRITES D'ITALIE, publiées par H. Hartleben. 15 fr.
XXXI. Champollion le Jeune. LETTRES ET JOURNAUX ÉCRITS PENDANT LE VOYAGE D'ÉGYPTE, publiés par H. Hartleben. . . . . 15 fr.
XXXII, XXXIII. Champollion le Jeune. ŒUVRES DIVERSES (*en préparation*).
XXXIV. E. Lefébure. ŒUVRES DIVERSES. Tome I (*sous presse*).

SÉRIE ÉTRANGÈRE

Sir Peter Le Page Renouf. EGYPTOLOGICAL AND PHILOLOGICAL ESSAYS, edited by G. Maspero, Harry Rylands and Ed. Naville. 4 vol. Chacun . 30 fr.
William N. Groff. ŒUVRES ÉGYPTOLOGIQUES. Tome I. Œuvres françaises, publiées par sa sœur, avec l'aide de G. Maspero . . . . 25 fr.
— Tome II. — Œuvres anglaises (*sous presse*).

SÉRIE ANNEXE

A. J. Letronne, de l'Institut. ŒUVRES CHOISIES, publiées par E. Fagnan. 6 vol. in-8, fig. et planches . . . . 40 fr.
Adrien de Longpérier, de l'Institut. ŒUVRES, publiées par G. Schlumberger, de l'Institut. 7 vol. in-8, fig. et planches. . . . . 60 fr.

ANGERS. — IMP. A. BURDIN ET Cie, RUE GARNIER, 4.